

Zbigniew DROZDOWICZ*

*Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Formy agnostycyzmu XVII i XVIII wieku — od Pascala do Kanta¹

Streszczenie

W rozważaniach tych podejmuję próby pokazania, że w myśli filozoficznej XVII i XVIII stulecia pojawiły się zarówno takie formy agnostycyzmu, które określały swoją ideową tożsamość poprzez odwoływanie się do wiary religijnej, jak i takie, które określały ją poprzez opozycję do niej. Spotykały się one i niejednokrotnie spotykają do dzisiaj z surową oceną zarówno ze strony niektórych Kościołów, jak i zdeklarowanych ateistów. Warto się nieco uważniej przyjrzeć argumentacji zwolenników tych form agnostycyzmu. Być może pozwoli to uniknąć przynajmniej niektórych nieporozumień związanych z ich stanowiskiem.

Słowa kluczowe: agnostycyzm pascalski — agnostycyzm hume'owski — agnostycyzm kantowski

¹ Tekst referatu wygłoszonego na konferencji zorganizowanej przez Akademię Ignatianum w Krakowie pt. *Filozofia XVII wieku i jej kontynuacje*. Zawiera on obszerne fragmenty artykułu Drozdowicz, Co to jest agnostycyzm.

Kilka uwag wstępnych

Z próbą odpowiedzi na pytanie: czym był, jest i może być agnostycyzm, zmagali się zarówno ci, którzy występowali w obronie którejś z religii, jak i ci, którzy uznawali ją za jakiś przesąd lub – w najlepszym razie – kulturowy przeżytek. Jedni i drudzy czasami znajdowali w nim swojego sojusznika. Częściej jednak takiego przeciwnika, którego trzeba rozpoznać i stoczyć z nim zwycięską batalię. Zwykle okazywało się to dosyć trudne. Bez większego wysiłku można znaleźć przykłady takich błędów popełnianych w jego rozpoznawaniu, że ową batalię toczono nie z faktycznymi przeciwnikami, lecz z potencjalnymi sojusznikami, a w każdym razie nie z tymi, przeciwko którym powinno się wytaczać „najcięższą artylerię” – taką np., jaką dla obrońców religii stanowi wykluczenie z grona osób prawowiernych, a dla jej przeciwników wykluczenie z grona osób rozumnych. Przykłady te można znaleźć zarówno w przeszłości, jak i współcześnie. Jedyne dla zilustrowania sytuacji problemowej odwołam się na wstępie z jednej strony do *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, natomiast z drugiej do rozprawy pt. *Bóg urojony* Richarda Dawkinsa.

W tym pierwszym dokumencie agnostycyzm pojawia się w Dziale drugim, zatytułowanym: *Dziesięć przykazań*, jako swoisty załącznik do objaśnienia znaczenia przykazania: „Nie będziesz miał cudzych bogów przede Mną”. Stwierdza się tam m.in., że

Agnostycyzm przybiera wiele postaci. W niektórych przypadkach agnostycyzm nie neguje Boga: postuluje natomiast istnienie bytu transcendentnego, który nie może objawić się i o którym nikt nie potrafi nic powiedzieć².

Jednak „agnostycyzm najczęściej jest równoznaczny z ateizmem praktycznym”³. W *Katechizmie* tym zostaje on umieszczony zaraz po

² *Katechizm Kościoła Katolickiego*, s. 489.

³ *Tamże*, s. 489.

ateizmie⁴. Za właściwy uznaje się w nim oczywiście teizm katolicki.

W rozprawie *Bóg urojony* agnostycyzm pojawia się w rozdziale drugim, zatytułowanym *Hipoteza Boga*, po prezentacji m.in. Boga Starego Testamentu („to chyba jeden z najmniej sympatycznych bohaterów literackich”), politeizmu i monoteizmu („Nie jest jasne, dlaczego to przejście od poli- do monoteizmu miało być przejawem oczywistego postępu”), deizmu („w porównaniu z psychopatycznym zbrodniarzem ze Starego Testamentu deistyczny Bóg myślicieli Oświecenia rzeczywiście jawi się jako istota nieskończenie wyższa — godna swej kosmicznej kreacji”) oraz sekularyzmu (zapoczątkować go mieli Ojcowie Założyciele amerykańskiej republiki — tacy m.in., jak Thomas Jefferson i jego współpracownicy, którzy „jednoznacznie opowiadali się za ideą świeckiego państwa i uważali, że przekonania religijne prezydenta — lub ich brak — to tylko jego prywatna sprawa”)⁵. O ile jednak tym ostatnim Dawkins wystawia zdecydowanie pozytywną ocenę, to prezentowany przez niego agnostycyzm jest oceniany negatywnie. Określany jest on jako „błędny pogląd jakoby istnienie lub nieistnienie Boga było kwestią nierozstrzygalną, na zawsze pozostającą poza zasięgiem naukowych dociekań”. W punkcie rozważań zatytułowanym *Nędza agnostycyzmu* przywołuje on zarówno tych autorów katolickich, którzy — jak historyk Hugh Ross Williamson — agnostyków uznawali za „niewydarzone miernoty, zera kompletne, bezradnie miotające się gdzieś pośrodku” między teizmem i ateizmem, jak i tych, którzy ich postrzegali i przedstawiali jako osoby „konsekwentnie odmawiające zadeklarowania się” po którejś z tych antagonistycznych stron.

Skłonny jestem polemizować z tymi ocenami agnostyków i agnostycyzmu. Rzecz jednak nie w tym, że w gronie agnostyków nie można znaleźć żadnych miernot, lecz w tym, że można wśród nich znaleźć również myślicieli dużego formatu — może i miotających się między teizmem i ateizmem, ale raczej nie intelektualnie bezradnych,

⁴ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, ss. 488–489.

⁵ Por. Dawkins, *Bóg urojony*, s. 40 i nn.

bowiem potrafiących znaleźć takie rozwiązania, które stanowią światectwo ich ponadprzeciętnych zdolności umysłowych. Zaliczam do nich m.in. Blaise Pascala, Davida Hume'a i Immanuela Kanta. Wiele dzieli przyjmowane przez nich założenia i proponowane rozwiązania problemów filozoficznych i teologicznych. Łączy ich natomiast krytyczny stosunek do tych form religii i religijności, które były udziałem niejednego ze współczesnych im chrześcijan.

Agnostycyzm Pascalski

Myśli Pascala są dziełem specyficznym nie tylko z uwagi na łączenie w nim wątków teologicznych z filozoficznymi, ale także z uwagi na taki sposób artykułowania owych myśli, że przynajmniej na pierwszy rzut oka sprawiają one wrażenie braku ich uporządkowania według jasno przedstawionego i konsekwentnie stosowanego klucza. Tak jednak może to wyglądać jedynie na pierwszy rzut oka, bowiem uważniejsza analiza tego dzieła pozwala znaleźć ów klucz i – co nie mniej istotne – uzasadnienie dla jego stosowania. W tym ostatnim Pascal wskazuje na najistotniejsze podstawy do opowiedzenia się po stronie tego teistycznego agnostycyzmu, którego celem jest wykazanie, że religia jest, a przynajmniej może być zgodna z rozumem, oraz skłonienie do intelektualnego zmierzenia się z tą racjonalnością. Z agnostycyzmem mamy tutaj do czynienia zarówno w przyjmowanych przez Pascala zasadach religii, jak i w jego zasadach rozumu i rozumności. W jednych i drugich bowiem wskazane zostały przez autora *Myśli* takie granice, które człowiek wprawdzie chciałby przekroczyć, ale przekroczyć nie potrafi. Muszą one jednak być brane pod uwagę przy próbie osiągnięcia racjonalności w myśleniu i w praktycznym postępowaniu. Problem polega jednak na tym, że „jeśli się wszystko podda rozumowi, nasza religia nie będzie miała nic tajemniczego ani nadprzyrodzonego”, natomiast „jeśli się pogwałci zasady rozumu, będzie ona niedorzeczna i śmieszna”⁶.

⁶ Por. Pascal, *Myśli*, s. 27 i nn. Natomiast w uzasadnieniu tego pozornego braku logicznego porządku w wyrażaniu swoich przekonań stwierdza on, że „ująłby chętnie

Rozwiązanie tego problemu stanowi jeden z motywów przewodnich tego wielowątkowego dzieła. Pascal odwoływał się w tym celu do zróżnicowanych środków wyrazu, przy czym w jednych fragmentach *Myśli* w większym stopniu posługiwał się religijną, natomiast w innych filozoficzną terminologią. Czytelnikowi tego dzieła pozostawiał jednak pewną swobodę w wyborze tych środków wyrazu oraz tych dróg prowadzących do wiary w tego Boga, w którego istnienie wierzył św. Augustyn oraz tacy augustianie jak Cornelius Jansen (Janseniusz, autor dzieła pt. *Augustinus*), tj. *Boga ukrytego* (łac. *Deus absconditus*).

Podążając tropem myślenia filozofów, Pascal wskazywał zarówno na taką zawilść metafizycznych dowodów na istnienie Boga, że nie trafiają one do przekonania tych, którzy posługują się rozumem, co skłania ich do niewiary w Jego istnienie. Natomiast podążając tropem myślenia ludzi wiary, wskazywał on zarówno na Pismo św., jak i na uczucie lęku przed „wieczystą zagładą”. Podkreślał przy tym ważność każdej z tych dróg. Jego zdaniem, przekonując do wiary, trzeba „przemawiać ludziom” zarówno do ich rozumu, jak i do ich „serca” (rozumianego przez niego jako sfera ludzkich uczuć i pragnień). „Przemawiając” zatem do pierwszego z nich, starał się on wykazać i pokazać, że są jego różne rodzaje (takie np., jak rozum matematyczny czy logiczny), przy czym w każdym z tych rodzajów rozumu występują istotne różnice (np. rozum logiczny „jedni mają w rzeczach pewnej kategorii, w innych zaś się gubią”). Natomiast „przemawiając do serca”, starał się wykazać i pokazać, że człowiek bez Boga „nie ma żadnej podstawy do prawdy, a wiele, i to wybornych, do fałszu”, że „gotuje się wciąż do szczęścia, a co za tym idzie, nie kosztuje go nigdy”, że

tę rzecz w takim porządku, aby wykazać próżność wszelkiego stanu, wskazać próżność pospolitych żywotów, a nawet próżność żywotów filozoficznych, pirrońskich, stoickich, ale nie zachowując porządku. Wiem po trosze, co to jest i jak mało ludzi to rozumie. Żadna wiedza ludzka nie może go zachować...” (Pascal, *Myśli*, s. 44). Gruntowną analizę tego jednocześnie dopełniającego się i wkluczającego związku rozumu i wiary przeprowadził Lucien Goldmann, *Le dieu caché: étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Z polskich badaczy wartościowe studium przedstawił m.in. Tadeusz Płużański, *Pascal*.

w końcu — jeśli tylko zdobędzie się na intelektualną odwagę — to musi przyznać, że „jest tylko trzcina, najwątliwszą w przyrodzie, ale trzcina myślącą” ⁷.

Na gruncie Pascalowskiego agnostycyzmu istotne jest nie tylko zderzenie racji rozumu z racjami „serca” czy próba wykazania, że zarówno się wykluczają, jak i dopełniają, ale także wyróżnienie tej kategorii osób, dla których zrozumienia tego trudnego do pojęcia i jeszcze trudniejszego do zaakceptowania paradoksalnego splotu sprzeczności i zgodności ma lub przynajmniej może mieć zasadnicze znaczenie. Wyróżnieni zostali oni przez Pascala we fragmencie *Myśli* umieszczonym (przez ich współczesnego redaktora Jacquesa Chevaliera) w części zatytułowanej *Wniosek, iż trzeba szukać Boga*. Stwierdza on tam m.in., że „istnieją jedynie dwa rodzaje osób godne miana rozumnych: ci, którzy służą Bogu całym sercem, bo Go znają; ci, którzy szukają Go całym sercem, bo Go nie znają” ⁸. Do tych ostatnich i przede wszystkim do nich adresowany jest tak często później przywoływany i wywołujący tyle kontrowersji tzw. zakład Pascala. Próbuje on w nim przekonać owych poszukujących Boga, że lepiej na tym wyjdą wówczas, gdy będą wierzyli w Jego istnienie, niż wówczas, gdy nie będą w nie wierzyli. Tylko bowiem wówczas otrzymują szansę na życie wieczne. Co więcej, otrzymują oni nie tylko taką szansę, ale także racjonalne uzasadnienie dla tej wiary i to uzasadnienie oparte na matematycznym rachunku prawdopodobieństwa ⁹. Nie otrzymują natomiast żadnej pewności czy gwarancji, że wiara ta zapewni im takie wieczne życie, które jest przedmiotem ich marzeń i pragnień. O tym decyduje jedynie Bóg. Tyle w kwestii tej formy XVII-wiecznego agnostycyzmu.

⁷ „Nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroił się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarczą, aby go zabić” (Pascal, *Myśli*, s. 117).

⁸ „Ale co się tyczy tych, którzy żyją nie znając Go i nie szukając, uznają oni siebie samych za tak mało godnych własnego starania, iż nie są godni starań innych ludzi” (*tamże*, s. 146).

⁹ Por. *tamże*, s. 193 i nn. Szerzej wypowiadałem się w tej kwestii w książce: Drozdowicz, *Antynomie Pascala*, s. 94 i nn.

Agnostycyzm Hume'owski

Przypadek agnostycyzmu Hume'owskiego jest być może jeszcze bardziej skomplikowany niż agnostycyzmu Pascalowskiego i to zarówno w swojej strukturze założeniowej, jak i wywodowej. Wynika to z jego uwikłania w różnorakie spory filozoficzne. W każdym razie podejmując próbę odpowiedzi na pytanie: czy Hume był, czy też nie był agnostykiem, oraz (ewentualnie) jaki to był rodzaj agnostycyzmu, trzeba odwołać się przede wszystkim do jego polemik z tymi filozofami, których poglądy uznawał za nieuzasadnione, słabo uzasadnione lub poznawczo destruktywne ¹⁰.

Najpoważniejsze zastrzeżenia zgłaszał do tych, u których znajdował różne wersje sceptycyzmu ¹¹. Wielką batalię intelektualną przeciwko sceptykom i sceptycyzmowi przeprowadził on w swoich *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*. W rozprawie tej za kwestię priorytetową uznał on uważne przyjrzenie się wątpliwościom sceptycznym i ocenienie ich zasadności. W jej rozdziale IV – zatytułowanym *Wątpliwości sceptyczne dotyczące rozumu* – przeprowadził szczegółową analizę zasadności tytułowych wątpliwości. W tym celu dokonał podziału ludzkich pewności na takie, które zależą wyłącznie od intelektualnej intuicji oraz (ewentualnie) od rozumowania dedukcyjnego (nazywanego wówczas *demonstratywnym*), oraz na te, które „nie dają się dowodzić w taki sposób” ¹². Do pierwszej grupy zaliczał on „wszelkie twierdzenia, które są albo intuicyjnie, albo demonstratywnie pew-

¹⁰ Gertrude Himmelfarb ma w tej kwestii pewne wątpliwości – jej zdaniem, poglądy Hume'a dają wprawdzie podstawę do uznania go za „najbardziej sceptyczne go ze wszystkich filozofów brytyjskich” tamtej epoki, jednak nie „dają podstawy do traktowania go jako ateisty”. Według tej znawczyni tamtej epoki „faktycznie nie był on ateistą – był być może agnostykiem lub nawet deistą”. Por. Himmelfarb, *The Roads to modernity*, s. 39 i nn.

¹¹ Jest swoistym paradoksem, że już za życia Hume był postrzegany jako sceptyk, a w późniejszym czasie tak był niejednokrotnie przedstawiany przez historyków filozofii. Przykładowo: Wilhelm Weischedel twierdzi, że „sceptycyzm Hume'a w odniesieniu do możliwości ludzkiego poznania jest charakterystyczny dla końca Oświecenia”. Por. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, s. 170 i nn.

¹² Por. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 33 i nn.

ne". Natomiast do drugiej wszelkie twierdzenia o faktach. W przypadku tych ostatnich kłopot polega po pierwsze na tym, że „żaden fakt nie wyklucza możliwości faktu przeciwnego”, a po drugie na tym, że „umysł równie łatwo i jasno go pojmuję, jak gdyby był najzupełniej zgodny z rzeczywistością”. Skłania to do zadania pytania: „co uprawnia nas do tego, by w kwestiach rzeczywistego istnienia i faktów żywić pewność wykraczającą poza bieżące świadectwo zmysłów i zapis pamięci?”.

Odpowiadając na to pytanie, Hume stwierdza, że „wszelkie rozumowanie dotyczące faktów ma, jak się zdaje, za podstawę stosunek przyczyny i skutku”. To z kolei skłania do zbadania, „w jaki sposób poznajemy przyczyny i skutki”. Zdaniem tego filozofa, wynika to ze „sposprzeżenia, że jakieś konkretne przedmioty stale ze sobą się łączą”. Jego zdaniem, łączą się one jednak nie dlatego, że „potrafimy wskazać ostateczną przyczynę” tego połączenia lub że potrafimy wskazać „wyraźne działanie siły wytwarzającej którykolwiek z danych nam skutków”, lecz dlatego, że skłania nas do tego nasze doświadczenie. Oznacza to, że wypowiadamy się nie o żadnej z owych „sił wytwarzających” ani też o „żadnych w ogóle czynnościach intelektu”, lecz o tych przeżyciach psychicznych, które składają się na owe doświadczenia.

Kolejne pytanie dotyczy zatem owego doświadczenia. Sceptyczne rozwiązanie tych wątpliwości jest znane od dawna. W jego świetle podstawą tego doświadczenia jest taka dominująca skłonność, która popycha umysł zdecydowanie ku osiągnięciu cechującego filozofa-mędrca spokoju ducha, „pozwalającego mu znaleźć przyjemność tylko w tym, czego nam dostarcza własny umysł”, oraz „uczynić z naszej filozofii po prostu wysubtelniony nieco system egoizmu i usprawiedliwić sobie poniechanie wszelkiej cnoty”. Hume’owskie rozwiązanie tego problemu jest jednak inne. W jego świetle bowiem uchyla się „ustawiczne wątpliwości filozofii akademickiej, czyli sceptycznej” i zawieszanie uznawania prawdziwości wszelkich sądów, oraz wskazuje się na takie naturalne zasady wytwarzania owego doświadczenia

jak „nawyk, przyzwyczajenie”¹³. Z rozpoznania tej podstawy ludzkiego doświadczenia Hume wyprowadza różne generalizacje, w tym generalizacje dotyczące religii i religijności.

Te ostatnie pojawiają się zwłaszcza w ostatniej części *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Dotyczą one m.in. kwestii istnienia Boga. Na wstępie zauważa, że miano sceptyka różni „oburzeni teolodzy i solenniejsi filozofowie” nadają tym, którzy przeczą istnieniu Boga („nazywani są oni *ateistami*”). Jednak na takiej samej zasadzie można nazywać sceptykami tych, którzy mają wątpliwości co do istnienia tych monstrów, od których chcieli świat uwolnić „włóczyący się po świecie błędni rycerze”. Trzeba zatem odpowiedzieć na pytanie, do jakich granic można posunąć filozoficzne wątplenia, aby nie zostać posądzonym o sceptycyzm. Odpowiadając na to pytanie, Hume wyróżnia kilka rodzajów sceptycyzmu. W pierwszej kolejności ten, który „poprzedza pracę badawczą i filozofię, a który nader zalecany był przez Descartes’a i innych, jako znakomita ochrona przed błędami i zbyt pochopnym sądem”. Jego zdaniem, jest on nie tylko niemożliwy do zrealizowania w praktyce przez żadną istotę ludzką (nie można bowiem na wstępie we wszystko wątpić, łącznie z wątpleniem w wątplenie), ale także jest on wewnętrznie sprzeczny. Innym rodzajem sceptycyzmu jest ten, który stanowi „następstwo nauki i zajęć badawczych, a polega na przypuszczeniu, że ludzie wykryli bądź to całkowitą zawodność władz umysłowych do wyrobienia sobie jakiegoś ustalonego przekonania”, bądź też taką zawodność władz zmysłowych, że czyni się przedmiotem sporu nawet „prawidła postępowania w życiu potocznym”. Zwolennicy tego sceptycyzmu swoje „oklepane argumenty czerpią z niedoskonałości i zawodności naszych władz zmysłowych objawiających się przy niezliczonych sposobnościach” oraz z ograniczoności ludzkiego rozumu — wyrażającej się m.in. w tym, że „wi-

¹³ „Przyzwyczajenie więc jest tym wielkim kierownikiem życia ludzkiego. Jest ono jedyną zasadą, która sprawia, że doświadczenie jest dla nas pożyteczne i że oczekujemy w przyszłości podobnego porządku zjawisk jak ten, który poznaliśmy dawniej” (Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 56 i nn.).

dzi on jasne światło, rozjaśniające niektóre miejsca; ale tuż obok tego światła rozciąga się nieprzenikniona ciemność¹⁴.

Przeciwko temu sceptycyzmowi Hume wysuwa argumenty związane ze statusem jakości zmysłowych (w jego świetle „wszystkie jakości zmysłowe są w umyśle, a nie w przedmiotach”) oraz natury logicznej, związany z rozumowaniem *in infinitum* (w jego świetle jest to „konstrukcja tak zuchwała i zadziwiająca, że żaden ewentualny dowód nie potrafi jej ciężaru udźwignąć, albowiem obraża ona najjaśniejsze i najnaturalniejsze zasady rozumu ludzkiego”). Wskazuje on również na „zarzuty sceptyków przeciw dowodzeniu moralnemu”. Uznaje on je jednak za „zbyt błahe”, aby się nimi poważnie zajmować. Do dyskusji pozostawia on natomiast ten „sceptycyzm bardziej umiarkowany, czyli filozofię akademicką, która może być zarazem trwała i pożyteczna, a która może po części wypływać z owego pyrronizmu, czyli sceptycyzmu przesadnego, jeżeli jego niewiele znaczące wątpliwości zostaną w jakiejś mierze sprostowane przez zdrowy rozsądek i refleksje”. Może on być przydatny zwłaszcza w tych sytuacjach, w których spotykamy się z jakimś dogmatyzmem; a zdaniem Hume’a, spotykamy się z nim nader często, bowiem „większość ludzi z natury ma skłonność do poglądów stanowczych i dogmatycznych”. Jest on nieprzydatny m.in. wówczas, gdy zgłaszane przez tych sceptyków wątpliwości nie zostaną sprostowane przez zdrowy rozsądek, co przydarza się może nie tak często zwykłym ludziom, ale częściej różnego rodzaju teologom i przedstawicielom „nauk abstrakcyjnych i rozumowań demonstratywnych” (takich np., jak matematyka czy astronomia) oraz tym wszystkim, którzy „zajmują się faktami ogólnymi” („są to polityka, filozofia naturalna, medycyna, chemia itd., gdzie bada się własności, przyczyny i skutki całych kategorii zjawisk”). Co w tej sytuacji można i powinno się zrobić, aby uniknąć „niezdecydowania i niepewności płaczącej jej myśli, unieruchamiającej uczucia i paraliżującej działania”? Zdaniem Hume’a, „biorąc do ręki jakiś tom, traktujący np. o teologii albo o szkolnej metafizyce”, po-

¹⁴ „To wszystko tak go razi i miesza, że niemal o niczym nie może wypowiedzieć się w sposób stanowczy i pewny” (*tamże*, s. 191).

winniśmy odpowiedzieć sobie na pytanie: „czy zawiera jakieś oparte na doświadczeniu rozumowanie dotyczące faktów i istnienia?” — jeśli nie, to „w ogień z nim, albowiem nie może zawierać nic prócz sofisterei i złudzeń”. Trudno byłoby znaleźć mocniejszy „argument” skierowany zarówno przeciwko dogmatykom, jak i tym sceptykom, którzy mnożą niekończące się wątpliwości. Można jednak mieć wątpliwości, czy sam Hume traktował go poważnie.

W swoich *Dialogach o religii naturalnej* kontynuuje on nie tylko batalię przeciw sceptycyzmowi, ale także przeciwko teologicznemu dogmatyzmowi. W dialogach tych biorą udział trzy fikcyjne postacie — Filon, Kleantes i Demea. Każda z nich reprezentuje jakąś wersję agnostycyzmu — stosunkowo najbardziej radykalną Filon, natomiast stosunkowo najbardziej umiarkowaną Demea. Trzecia z nich — Kleantes — opowiada się za zasadą zachowania we wszystkim tzw. złotego środka, co sprawia, że oponuje on niejednokrotnie zarówno przeciwko stanowisku pierwszego, jak i drugiego rozmówcy. Każdy z nich ma jednak swoje racje, a ich argumentacja może stanowić interesujący przyczynek zarówno do dyskusji o agnostycyzmie Hume’a, jak i innych wersjach agnostycyzmu filozoficznego. Moim zdaniem, jednoznaczna odpowiedź na pytanie, która z tych postaci reprezentuje stanowisko autora *Dialogów*, jest sprawą otwartą.

Nie chciałbym jednak tutaj rozwijać tej kwestii. Odwołam się jedynie do tych fragmentów *Dialogów*, które mogą stanowić uzasadnienie dla tezy, że stosunkowo najbliższe agnostycyzmowi Hume’a jest stanowisko Kleantesa. Należy do nich m.in. ten, w którym Kleantes stwierdza, że Filon proponuje „zbudowanie swojej wiary religijnej na filozoficznym sceptycyzmie i myśli sobie, że pewność i oczywistość, usunięte ze wszystkich innych dziedzin naukowego badania, przeniosą się w całości do doktryn teologicznych i nabędą tam szczególnej siły i powagi”. Na takie postawienie sprawy nie może się zgodzić Demea, bowiem „mogłoby to przyczynić się do osłabienia naszej niechęci wobec paradnej sekty sceptyków” i akceptacji ich „podstępnych chwytów”¹⁵. Wprawdzie w dalszej części *Dialogów* Filon odcina się od

¹⁵ Por. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, s. 9 i nn.

„pewnego rodzaju tępego i ignoranckiego sceptycyzmu, który sprawia, że szeroka rzesza żywi generalne uprzedzenia wobec wszystkiego, czego nie potrafi bez trudu zrozumieć, i że odrzuca każdą zasadę, której udowodnienie i ustanowienie wymaga starannego rozumowania”, natomiast Demea wskazuje na takie „dość historyczne okoliczności”, w których „chrześcijańska filozofia połączyła się z popularną religią” (dotyczy to zarówno czasów patrystycznych, jak i okresu reformacji), to Kleantes ripostuje: „mała dawka filozofii robi z człowieka ateistę, a duża zwraca go ku religii”; a dawni ateści to głupcy, natomiast dzisiejsi to „głupcy podwójni; nie wystarczy im, że zaprzeczają istnieniu Boga w duchu, ale bezbożność tę wypowiadają na głos i tym samym winni są podwójnej nieroztropności i nierozwagi”¹⁶. Warto odnotować, że w podsumowaniu do rozważań zawartych w tym dziele Hume stwierdza, że wprawdzie „zasady Filona bardziej są prawdopodobne niż zasady Demei, to Kleantes jeszcze bardziej zbliżył się do prawdy”.

Dialogi o religii naturalnej Hume’a pozwalają wskazać na co najmniej kilka takich założeń, na których opiera się agnostycyzm ich autora. Jednym z nich jest założenie, że po pierwsze ludzie rozumni mogą różnić się poglądami zarówno w kwestii istnienia Boga, jak i w każdej innej, i każdy z nich ma swoje racje, a po drugie, że powinno się odstąpić od swojego stanowiska w sytuacji, gdy przedstawione zostaną racje mocniejsze od tych, które skłaniały ich do jego zajęcia. Upieranie się mimo tego przy swoich racjach stanowi — zdaniem Hume’a — świadectwo bądź to „niefrasobliwości” (ma to miejsce w przypadku Filona), bądź też „nieugiętej ortodoksyjności” (okazuje się nią ostatecznie postawa Demei). Istotne znaczenie dla udzielonej przez niego w *Dialogach* odpowiedzi na ich wiodący problem ma również jego odwołanie się do naturalnych potrzeb i zdolności ludzkich — takich m.in., jak potrzeba rozumienia siebie oraz swojego bliższego i dalszego otoczenia. Zdaniem Hume’a różni ludzie w różnym stopniu wyposażeni są w te zdolności rozumienia — co prowadzi m.in. do wie-

¹⁶ Por. *tamże*, s. 18 i nn.

lu sporów. Był on jednak przekonany, że zdolność ta może i powinna być rozwijana i doskonalona.

Agnostycyzm Kantowski

Z punktu widzenia takich filozofów jak Immanuel Kant zarówno rozumowanie Pascala, jak i rozumowanie Hume'a obciążone jest błędem „spekulatywizmu” – pierwszego z nich spekulatywnej teologii, tj. takiej, która mimo wszystko usiłuje dociekać istoty Boga, natomiast drugiego spekulatywnej psychologii, tj. takiej, która mimo wszystko usiłuje dociekać istoty ludzkiej duszy. Zdaniem tego filozofa, przed jednym i drugim spekulatywizmem może uchronić taka transcendentna filozofia, w której „krytyka czystego rozumu zarysowuje cały plan w sposób architektoniczny, tzn. na podstawie zasad naczelných, przy całkowitej rękoi co do pełności i pewności wszystkich części tworzących tę budowlę”¹⁷. Krótko mówiąc, Kant zgłasza swoje stanowcze *votum separatum* zarówno względem dogmatyków i dogmatyzmu (teologicznego i filozoficznego), jak i względem sceptyków i sceptycyzmu.

W *Przedmowie do Krytyki czystego rozumu* podaje on uzasadnienie dla tego *votum separatum*. Stanowi je długa i zróżnicowana lista błędów popełnianych przez jednych i drugich. Dogmatykom zarzuca on m.in. pragnienie „despotycznego panowania” oraz bezpodstawne roszczenie do położenia kresu wszelkim sporom, natomiast sceptykom doprowadzenie w czasach starożytnych do „zupełnej anarchii”, a w nowożytnych do „zupełnego indyferentyzmu” („ojca chaosu i nocy”). Przecistawia im stanowisko krytycznego racjonalizmu, tj. takiego racjonalizmu, w którym rozum ludzki „na nowo podejmuje się najuciążliwszego z wszelkich zadań, a mianowicie poznania samego siebie i ustanowienia trybunału, który by go umacniał w jego sprawie-

¹⁷ „Jest ona systemem wszystkich naczelných zasad czystego rozumu” (por. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, s. 7 i nn.).

dliwych wymaganiach”¹⁸. Pokazaniu i wykazaniu tego, jak powinno być realizowane to zadanie, służy w gruncie rzeczy cała struktura wywodowa *Krytyki czystego rozumu*.

Bez wchodzenia w jej szczegóły można powiedzieć, że każdy z jej etapów powinien być realizowany z maksymalnym intelektualistycznym rygoryzmem, przy czym jakikolwiek błąd popełniony na etapie wcześniejszym przekłada się na błędy popełniane na etapach późniejszych i oznacza, że cała ta konstrukcja — mówiąc kolokwialnie — „nie trzyma się kupy”, a mówiąc językiem Kanta — sprawia, że bierze się pozory transcendentalizmu (takie np., jak pozór logiczny, który polega tylko na naśladowaniu form rozumu) za przejawy transcendentizmu oraz paralogizmy (takie np., jak paralogizm logiczny) za przejawy logicznego myślenia. Jego zdaniem, tymi błędami obciążone są wszystkie te stanowiska filozoficzne i teologiczne, na gruncie których usiłuje się dowodzić takich m.in. kwestii jak początek i koniec świata w czasie i przestrzeni lub brak tego początku, istnienie Boga lub Jego nieistnienie oraz nieśmiertelność lub śmiertelność duszy ludzkiej. Tego rodzaju dowodzenia nazywa on „kuglarskimi sztuczkami” i „solistycznymi mamidlami”. W każdym przypadku ma to niewiele wspólnego z rozumem krytycznym lub też — co w gruncie rzeczy na to samo wychodzi — z rozumem wolnym od różnego rodzaju mamideł, urojeń oraz bezpodstawnych roszczeń do definitywnych rozstrzygnięć tych kwestii, których czystym rozumem rozstrzygnąć nie można.

Nie oznacza to jednak znalezienia się przez posługującego się swoim krytycznym rozumem człowieka w sytuacji bez wyjścia. Takim wyjściem ma być odwołanie się do rozumu praktycznego. W rozprawie pt. *Krytyka praktycznego rozumu* Kant wskazuje zarówno na główny przedmiot badania tytułowego rozumu (stanowi go m.in. ana-

¹⁸ „[...] trybunałem takim jest tylko sama krytyka czystego rozumu. Rozumiem zaś przez to nie krytykę książek i systemów, lecz krytykę samej władzy rozumu w ogóle w odniesieniu do wszelkich poznań, do których by rozum mógł być wykorzystywany, niezależnie od wszelkich doświadczeń, a więc rozstrzygnięć możliwości lub niemożliwości metafizyki w ogóle i określenia zarówno jej źródeł, jak i jej zakresu i granic, wszystko to jednak na podstawie zasad naczelnych” (*tamże*, t. 1, s. 7 i nn.).

liza funkcjonowania wolnej woli), jak i jego główne zadanie (stanowi je „powstrzymanie empirycznie uwarunkowanego rozumu od zarozumiałej chęci stanowienia wyłącznego wyznacznika woli”), a także na jego swoistą logikę. Ta ostatnia podzielona jest — podobnie zresztą jak logika czystego rozumu — na analitykę oraz na „dialektykę czystego praktycznego rozumu”. Częściami składowymi pierwszej z nich są: zasady praktyczne („są to twierdzenia, które zawierają w sobie ogólne wyznaczniki kierunku woli”), „pojęcia przedmiotu czystego praktycznego rozumu”, czyli „przedstawienie przedmiotu jako możliwego skutku wolności”, oraz „prawo moralne” („Istota wszelkiej moralności czynów polega na tym, że prawo moralne bezpośrednio kieruje wolą”) ¹⁹. Z kolei w „dialektyce czystego praktycznego rozumu” ów rozum poszukuje — podobnie zresztą jak w analityce — „bezwarunkowości dla czynnika praktycznie warunkowego”, jednak tutaj nie chodzi mu o „wyznacznik woli”, lecz o „bezwarunkową całość przedmiotu czystego praktycznego rozumu pod nazwą najwyższego dobra”.

W poszukiwaniach tych trafia on — podobnie jak w dialektyce wyłącznie „czystego rozumu” — na antynomie; w tym przypadku antynomie między szczęśliwością stanowiącą „pobudkę dla maksymy cnoty” oraz samą „maksymą cnoty jako przyczyną sprawczą szczęśliwości”. Usuwa ją (uznając „dążenie do szczęścia za stwarzające podstawę cnotliwego usposobienia za bezwzględnie błędne”), co umożliwia mu racjonalne przyjęcie „pierwszeństwa czystego praktycznego rozumu” nad rozumem spekulatywnym, oraz takich postulatów „czystego praktycznego rozumu” jak „postulat nieśmiertelności”, „postulat wolności” czy „postulat istnienia Boga” ²⁰. Dalej Kant wskazuje

¹⁹ „Prawo moralne jest bowiem dla woli najdoskonalszej istoty świętością, a dla woli każdej skończonej rozumnej istoty jest prawem obowiązku, moralnego zniewolenia i kierowania czynami przez szacunek dla prawa i przez cześć głęboką dla obowiązku” (por. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 90 i nn.).

²⁰ „Pierwszy z nich wypływa z konieczności praktycznego warunkowego zastosowania trwania do całości prawa moralnego, drugi z konieczności założenia niezależności świata zmysłowego i możliwości kierowania swą wolą według prawa świata intelligibilnego, tj. wolności; trzeci wypływa z konieczności warunku, aby ta-

na kolejne racje uzasadniające uznanie tych postulatów za apodyktyczne (koniecznościowe) oraz wyjaśnia, w jaki sposób mają one być „umocowane” w „czystym praktycznym rozumie” (z punktu widzenia samego „czystego rozumu są one jedynie hipotezami”). Dołącza do tego również swoje specyficzne wyznanie, że „dwie rzeczy napełniają jego umysł coraz to nowym i coraz to wzmagającym się podziwem i szacunkiem w miarę tego im częściej i im dłużej nad nimi rozmyśla: niebo gwiaździste nad nim i prawo moralne w nim”²¹. Nie byłby jednak intelektualistą nowego typu, gdyby nie pokusił się o odpowiedź na pytanie, skąd ów podziw i szacunek się bierze — w świetle tej odpowiedzi bierze się on „z jego niewidzialnej jaźni, z jego osobowości i przedstawienia siebie w świecie, który posiada wprawdzie prawdziwą nieskończoność, ale tylko przez rozum może być ujęty”.

Dwie uwagi ogólne

Pierwsza z tych uwag związana jest bezpośrednio z uznaniem agnostyków przez Dawkinsa i podobnych mu zdeklarowanych ateistów za „niewydarzone miernoty”. Ocena ta nie wytrzymuje próby w przypadku jej skonfrontowania z przywołanymi tutaj filozofami. Wprawdzie nie jest do końca jasne, jaką miarą mierzone są przez tych ateistów autentyczne wielkości intelektualne, to można mieć uzasadnione wątpliwości, czy dobrze orientują się oni w nowożytnej filozofii oraz czy potrafią w niej rozpoznać najbardziej znaczące formy agnostycyzmu. Nie ulega jednak dla mnie wątpliwości, że zarówno w przeszłości, jak i współcześnie pojawiały się i nadal pojawiają się znacznie bardziej powierzchowne jego przejawy. Co więcej, skłonny jestem twierdzić, że znacznie łatwiej jest je znaleźć niż formy agnostycyzmu mające swoje głębokie filozoficzne uzasadnienie. Nie miejsce tutaj na analizę tego powierzchownego agnostycyzmu. Powiem zatem krót-

ki świat intelligibilny mógł być najwyższym dobrem przez założenie najwyższego samodzielnego dobra, tj. istnienia Boga” (por. *tamże*, s. 133 i nn.).

²¹ Por. *tamże*, s. 158.

ko: lista jego form przejawiania się może być nie tylko długa, ale także mocno zróżnicowana. Może on być i niejednokrotnie jest zarówno udziałem młodzieży buntującej się przeciwko narzucanym jej przez bliższe i dalsze środowisko wierzeniom, jak też — co ma np. dzisiaj miejsce w przypadku Czechów — większej części narodu.

Druga z tych uwag ogólnych związana jest z pojawiającym się w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* stwierdzeniem, że w tych formach agnostycyzmu, w których wprawdzie nie neguje się istnienia Boga jako bytu transcendentnego, to jednak przyjmuje się, że taki Bóg „nie może objawić się” i „nikt nie potrafi nic o Nim powiedzieć”. Niewykluczone, że można byłoby znaleźć również takich agnostyków. Z całą pewnością jednak nie należy do nich ani Pascal, ani Kant, a także wielu z tych, którzy współtworzyli takie formacje religijne, jak jansenizm czy pietyzm. Jedni i drudzy bowiem wierzyli nie tylko w Boga objawionego, ale także w to, że mimo wielu przeszkód i trudności pojawiających się na drodze do Jego poznania, można o Nim jednak coś wiedzieć i powiedzieć. Tyle tylko, że w zmaganiu się z owymi trudnościami nie liczyli oni specjalnie na pomoc takiej siły, jaką stanowił i stanowi do dzisiaj dla wielu wierzących widzialny Kościół²². Liczyli oni natomiast przede wszystkim na siłę swojego intelektualnego i emocjonalnego ducha, w tym na swoje pragnienie zbawienia. Niejednokrotnie prowadziło to i prowadził do konfliktu z tymi, dla których autentyczna religia i religijność realizuje się w Kościele katolickim.

²² Jan Woleński daje odpowiedź na pytanie: dlaczego taki zdeklarowany agnostyk jak on i jemu podobni nie liczą i nie szukają oparcia w którymś z Kościołów? — w świetle tej wypowiedzi, „instytucje religijne, w szczególności Kościoły i hierarchie w ramach duchowieństwa, są od początku do końca doczesne. [...] Kościoły mają własne programy polityczne, popierają jedne partie, a zwalczają inne. Podobnie nie jest niczym zadziwiającym, że Kościoły są wykorzystywane w sprawach politycznych” (por. Woleński, *Granice niewiary*, s. 27).

Summary

In this article I seek to make a case for the claim that within the philosophical thought of the 17th and 18th centuries certain forms of agnosticism emerged: ones that delineated their defining ideas through an invocation of religious faith, or through their opposition to the latter. They met, and often still do today, with a harsh judgement from both certain churches and from self-declared atheists. It is worth taking a closer look at the argumentation of the supporters of these forms of agnosticism, as it may allow us to avoid at least some of the misunderstandings that pertain to this standpoint.

Key words: Pascal's agnosticism — Hume's agnosticism — Kant's agnosticism

Literatura

- Dawkins, R., *Bóg urojony*, [Przeł.] P. J. Szwejcer, Warszawa: Wydawnictwo CiS, 2007.
- Drozdowicz, Z., *Antynomie Pascala*, Poznań: Kantor Wydawniczy SAWW, 1993.
- Drozdowicz, Z., *Co to jest agnostycyzm i kto jest agnastykiem?*, Przegląd Religioznawczy 2(260) (2016), ss. 79–93.
- Goldmann, L., *Le dieu caché: étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris: Gallimard, 1955.
- Himmelfarb, G., *The Roads to modernity. The British, French and American enlightenments*, New York: Alfred A. Knopf, 2004.
- Hume, D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, [Przeł.] J. Łukasiewicz & K. Twardowski, Warszawa: PWN, 1977.
- Hume, D., *Dialogi o religii naturalnej*, [Przeł.] A. Hochfeldowa, Warszawa: PWN, 1962.
- Kant, I., *Krytyka czystego rozumu*, [Przeł.] R. Ingarden, t. 1 i 2, Warszawa: PWN, 1957.
- Kant, I., *Krytyka praktycznego rozumu*, [Przeł.] B. Bornstein, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań: Pallottinum, 1994.

Pascal, B., *Myśli*, [Przeł.] T. Boy-Żeleński, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1972.

Płużański, T., *Pascal*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1974.

Weischedel, W., *Die philosophische Hintertreppe. Die großen Philosophen in Alltag und Denken*, München: Dt. Taschenbuch-Verlag, 1997.

Woleński, J., *Granice niewiary*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2004.